

University of Groningen

Oude vrouwen in Griekenland en Rome

Bremmer, Jan N.

Published in:
Lampas

IMPORTANT NOTE: You are advised to consult the publisher's version (publisher's PDF) if you wish to cite from it. Please check the document version below.

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

Publication date:
1984

[Link to publication in University of Groningen/UMCG research database](#)

Citation for published version (APA):
Bremmer, J. N. (1984). Oude vrouwen in Griekenland en Rome. *Lampas*, 17, 96-113.

Copyright

Other than for strictly personal use, it is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

The publication may also be distributed here under the terms of Article 25fa of the Dutch Copyright Act, indicated by the "Taverne" license. More information can be found on the University of Groningen website: <https://www.rug.nl/library/open-access/self-archiving-pure/taverne-amendment>.

Take-down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Downloaded from the University of Groningen/UMCG research database (Pure): <http://www.rug.nl/research/portal>. For technical reasons the number of authors shown on this cover page is limited to 10 maximum.

Oude vrouwen in Griekenland en Rome

Jan N. Bremmer

Summary: In this paper we study the post-menopausal woman in Greece and Rome, and we compare her position with modern conditions in the Mediterranean. Since men were primarily interested in women as producers of children, they had little interest in old women. The consequences were manifold. First, we look at the greater freedom of movement of old women, their position as midwife, purifier and prophet, and their role in certain rituals. Next we explain the depiction of old women as credulous and bibulous, and their place in the Greek 'imaginaire'. Finally, we analyse the connection of old women with magic.

'Oude vrouwen kwamen niet voor in enige berekening of politiek', constateerde Sir Moses Finley in de meest recente studie van bejaarden in de Oudheid en daarmee beschouwde hij de zaak klaarblijkelijk als voor hem afgedaan¹. Ook in recente studies van de Griekse vrouw besteedde men niet meer dan een halve bladzij aan oude vrouwen². Dit gebrek aan belangstelling is ongetwijfeld voor een groot deel te wijten aan het feit dat op het eerste gezicht nauwelijks gegevens over deze categorie vrouwen beschikbaar zijn. Toch verdienen oude vrouwen wat meer inzet van de onderzoeker. De Grieken en Romeinen zagen de vrouw vooral als producent van wettige erfgenamen en als lustobject. Menopauze en (naderende) ouderdom betekenden daarom een fundamentele verandering in de man-vrouw verhouding. In deze bijdrage willen wij de aandacht richten op de manier waarop deze verandering in het klassieke Griekenland vorm kreeg, maar Rome en het moderne Griekenland blijven niet buiten beschouwing; vergelijking met de moderne Mediterrane wereld is voor de studie van het klassieke Griekse vrouwenleven bijzonder vruchtbaar gebleken³. We letten hierbij vooral op het dagelijkse leven van de oude vrouw, maar besteden ook aandacht aan de reflectie van de man op de veranderde status van de vrouw, zoals deze gestalte kreeg in de verbeeldingswereld van de Grieken. Omdat de oude vrouw nog niet eerder voorwerp van verdiepte studie is geweest draagt deze bijdrage een voorlopig karakter; meer materiaal kan nog in allerlei bronnen aanwezig zijn.

Het was typerend voor het leven in het klassieke Griekenland dat de plaats van de man buitenshuis was, terwijl de vrouw normaal binnen bleef⁴. Dit fundamentele onderscheid bestond in essentie al in de archaïsche tijd, zoals blijkt uit de beschrijving van het schild van Achilles in de *Ilias* (XVIII, 495 v), waar bij een bruiloftsoptocht de vrouwen bij de deur bleven staan⁵. Als de vrouwen buitenshuis kwamen, gebeurde dit gewoonlijk als collectief, zoals Hecuba en de Trojaanse vrouwen naar de tempel van Athene (VI, 286v) of Helena en de

vrouwen op de muur (III 384).

Bij dit laatste gebeuren kreeg Helena bezoek van Aphrodite die voor deze gelegenheid de gedaante van een oude Spartaanse spinster had aangenomen. Dit oudje was een vertrouwde figuur en daarom bij uitstek geschikt om de mooie Spartaanse te overreden⁶. Nu was Helena in het gezelschap van andere Trojaanse vrouwen naar de muur gegaan, zodat we mogen aannemen dat het oude 'bestje' zich later bij het gezelschap had gevoegd. Klaarblijkelijk kon zij zich alleen vrij over straat bewegen. Dat deze bewegingsvrijheid óók een reden voor deze specifieke en populaire metamorfose was, blijkt duidelijk uit de *Homerische Hymne aan Demeter*, waar beschreven wordt hoe Demeter het gezelschap van de goden verliet en op aarde begon rond te zwerven, nadat Hades haar dochter had geroofd. Tijdens haar tochten kwam ze ook in Eleusis waar ze bij de bron Parthenion de dochters van de koning ontmoette die daar water plachten te halen. De onbekende dichter van de hymne vertelt dat de godin leek op

een bejaarde vrouw, die voorbij het stadium van het baren en de werken van de zich graag met een krans sierende Aphrodite was, zoals de opvoedsters van de kinderen der wetsprekende koningen en de dienaressen in de gal-mende paleizen (v. 101v)⁷.

Deze passage toont duidelijk waarom de godin zich in een oude, en niet in een jongere vrouw veranderde. In sexueel opzicht vormde de oude vrouw geen risico meer en daarom kon zij zich vrij over straat (en de aarde) bewegen. De metamorfose van godinnen in oude vrouwen is niet los te denken van de bewegingsvrijheid van die vrouwen⁸. Het is een motief – Richardson noemt het een 'epic feature'⁹ – dat de plaats van de oude vrouwen in de 'Homerische' maatschappij reflecteerde.

De invoering van het schrift bood de mannelijke Grieken de gelegenheid de vrouwelijke bewegingsvrijheid veel preciezer en dwingerder te omschrijven dan in het volle orale tijdperk mogelijk was geweest. Solon kon dan ook bij zijn wetshervorming tot in details bepalen in hoeverre vrouwen zich nog vrij konden bewegen (Plutarchus *Solon* 21). Voorzover wij weten werden oude vrouwen op dit punt niet genoemd maar bij de regeling van de begrafenissen stipuleerde Solon dat behalve de naaste vrouwelijke verwanten alleen vrouwen van boven de zestig jaar aan de uitvaart deel mochten nemen (Demosthenes 43, 62). Ook in het Athene van de archaïsche tijd waren oude vrouwen blijkbaar een categorie aan wie meer was toegestaan dan aan vrouwen die de menopauze nog niet gepasseerd waren.

Deze vrijheid bleef in de klassieke tijd, hoewel met de ontplooiing van de democratie de positie van de vrouw steeds verder verslechterde en de seclusie in de bovenste lagen van de samenleving bijna compleet werd. Voor de vijfde eeuw kunnen we ons helaas alleen op het drama baseren waarin we een mooi voorbeeld van bewegingsvrijheid vinden in Euripides' *Helena* (435vv). Toen

Menelaus bij het paleis van de Egyptische koning Theoklumenos aankwam, trof hij daar als portier een oude vrouw aan. In de beste commentaar op dit stuk is deze verrassende figuur verklaard als een noodsprong van de dichter, daar een mannelijke portier de echtgenoot van Helena onmiddellijk gearresteerd zou hebben¹⁰. Deze verklaring maakt echter niet duidelijk waarom de portier juist een *oude* vrouw was. In de visie van de Atheners was het echter volstrekt ondenkbaar dat een fatsoenlijke vrouw, die nog niet de menopauze bereikt had, de deur zou openen en zich zo zou bloot stellen aan een confrontatie met een wildvreemde man. Theophrastus benadrukt in zijn *Zedeschetsen* (28,3) dat alleen een lichtekooi in eigen persoon de deur opent. Een fatsoenlijke portierster moest daarom *ipso facto* wel een oude vrouw zijn. Het lijkt zelfs waarschijnlijk dat oude vrouwen inderdaad regelmatig deze functie bekleedden, want in Euripides' *Troiades* (194v) vraagt Hecuba klagend of ze, nu ze een krijgsgevangene is, de wacht moet gaan houden bij het portaal of opvoedster van kinderen (een functie die ook typisch voor oude vrouwen was gereserveerd, zoals we dadelijk zullen zien) zal worden¹¹. In de mythologie reflecteerde dit gebruik zich waarschijnlijk in het verhaal dat de Graiai, 'Oude vrouwen', de wacht hielden voor de Gorgonen¹². Ook Menander gebruikt de vrijheid van oude vrouwen door in de proloog van zijn *Perikeiromene* een te vondeling gelegde tweeling te laten vinden door een oude vrouw. Alweer, zelfs in Menanders meer liberale tijd liepen jonge vrouwen niet vrij rond en vonden dus ook geen verlaten kinderen.

We hoeven ons echter niet alleen op het drama te baseren dat, hoe belangrijk ook als informatiebron, de werkelijkheid toch altijd zeer gestileerd weergeeft. Ook verslagen uit het 'volle' leven van de vierde eeuw laten de vrijheid van oude vrouwen zien. Uit de boeiende eerste redevoering van Lysias (c.15) leren we dat de aangeklaagde een tip over de verhouding van Eratosthenes met zijn echtgenote had gekregen van een oude vrouw, die als boodschapster was gezonden door de vroegere geliefde van de playboy. Toen Demosthenes zijn opponent Aeschines belachelijk wilde maken, vertelde hij als volgt van diens religieuze activiteiten:

Des daags leidde je je schone *thiasoi* door de straten, hun hoofd bekranst met venkel en loof van de witte populier, de heilige Asklepios-slangen stevig omknellend en boven je hoofd tillend met de roep 'euoi saboi' en dansend op de maat van het 'hues attes, attes hues', door de oude wijven aangesproken als 'voorganger', 'gids', 'drager van klimop', 'drager van het liknon' en dergelijke¹³.

Oude vrouwen vormden blijkbaar een natuurlijk gehoor voor de religieuze entrepreneurs van de nieuwe 'Oriëntaalse' godsdiensten, zoals ook blijkt uit het volgende citaat van Menander (fr. 178K) waarin een bedelpriester van Cybele gekritiseerd wordt:

Geen godheid bevalt mij die buiten rondwandelt met een oude vrouw, of in een huis binnengaat op een plankje. De rechtvaardige godheid moet thuis blijven en hen behouden die zijn tempel gebouwd hebben en zijn beeld hebben opgericht.

Het is duidelijk dat voor Menander een fatsoenlijke god, net als een fatsoenlijke vrouw, thuis moest blijven.

Godsdienstige belangstelling heeft vrouwen altijd de mogelijkheid geboden om althans enigermate te ontsnappen aan de druk van mannen¹⁴. Hier speelt misschien ook nog een andere factor van belang mee. In een onderzoek naar het religieuze leven van een Spaans dorp is opgemerkt dat vooral oude vrouwen erg religieus worden. De godsdienst helpt hen in hun eenzaamheid maar bovendien raken oude vrouwen, mede onder de indruk van de naderende dood, zeer gepreoccupeerd met de 'achievement of salvation'¹⁵. Ook dit aspect kan bij Aeschines hebben meegespeeld¹⁶. Hoe dan ook, oude vrouwen hadden blijkbaar de vrijheid om op straat in de riten van Sabazios en Cybele te participeren – een vrijheid die door de redenaar Hyperides (fr. 205 Blass) op de volgende beeldende wijze onder woorden is gebracht:

Een vrouw die haar huis verlaat hoort dat stadium van haar leven te hebben bereikt waarin degenen die haar ontmoeten niet vragen wiens echtgenote ze is maar wiens moeder!

Ook in de Hellenistische tijd zag de man het huis als de ideale plaats voor de vrouw, hoewel activiteiten van élite dames buitenshuis ruimschoots geattesteerd zijn. In het laatste geval was het echter vooral een zaak van 'being seen but not heard', zoals Ramsay MacMullen het treffend heeft uitgedrukt¹⁷. Zelfs bezoek bij de vrouwen thuis werd minder gewenst geacht, zoals blijkt uit de vermanende woorden van een late zedepreker:

ontvang geen slechte oude vrouw in je huis; oude vrouwen hebben goedgebouwde huizen van veel mannen vernietigd.¹⁸

Een typisch voorbeeld van wat we ons bij deze verwoestende invloed van oude vrouwen moeten voorstellen vinden we in de eerste mimiamben van de (manelijke) dichter Herondas waarin hij een respectabele en nog jeudige dame bezoek laat krijgen van een oude vrouw die haar aanraadt om geen genoegen te nemen met de lange afwezigheid van haar echtgenoot maar troost te zoeken bij een nieuwe 'vriend'. Afgezien van het feit dat dit bezoek weer een mooi voorbeeld is van de door ons besproken bewegingsvrijheid, vestigt het advies van de moralist ook de aandacht op één van de meer schrijnende kanten van de vrouwelijke afzondering. Doordat de jongere vrouwen zich niet vrij konden bewegen waren zij ook zeer beperkt in de keuze van vriendinnen. Dit probleem speelt nog steeds in het Mediterrane gebied. Een Baskisch spreekwoord zegt

kernachtig dat getrouwde vrouwen geen vriendinnen kunnen hebben en de onderzoeker die dit gezegde vermeldt meent dat dit een realiteit is in het leven van de Baskische vrouwen; ook onderzoekers in Italië en Albanië hebben gewezen op het feit dat vriendschap tussen vrouwen niet voorkomt¹⁹. Het is voor ons heel moeilijk te achterhalen hoe de situatie in het oude Griekenland was omdat we niet weten of de participatie in het religieuze leven vrouwen toch niet de mogelijkheid bood om daar vriendschappen te ontwikkelen. Een feit is dat als we over vrouwelijke contacten horen altijd van burens sprake is²⁰; oude vrouwen zullen daarom vaak graag geziene bezoekers zijn geweest.

In Rome is de situatie wat de bewegingsvrijheid betreft nooit zo slecht geweest als in Griekenland, hoewel ten tijde van de Republiek een zekere Sulpicius Gallus zijn vrouw verstootte omdat ze zich zonder sluier in het openbaar had vertoond (Valerius Maximus 6,3,10). Nepos (*Praef.*) noemt zelfs als één van de belangrijkste verschillen tussen de gewoonten van de Grieken en Romeinen de ereplaats die de *mater familias* in huis had, terwijl bij de Grieken de vrouw niet buiten het vrouwenverblijf mocht komen, laat staan dat ze samen met mannen de maaltijd mocht gebruiken.

Het Christendom heeft in Griekenland in de positie van de vrouw, althans wat haar bewegingsvrijheid betreft, geen verandering gebracht. En zo kon men bijna tot op de dag van vandaag overal in Griekenland dezelfde gedragspatronen waarnemen; in de meer afgelegen plaatsen geldt dit inderdaad nog steeds. De plaats van de fatsoenlijke vrouw is in haar huis, maar bij de Sarakatsani gaan oude vrouwen vrij uit winkelen en praten openlijk met mannen die niet tot hun naaste familie behoren. Zo zal het ook niet toevallig zijn dat in de vijftiger jaren oude vrouwen in de Peloponnesische Mani op straat werden gefotografeerd, terwijl bij een gezinsfoto de echtgenote in de deuropening bleef staan. Zo kwamen zelfs nog in de zestiger jaren alleen oudere vrouwen naar de rijdende bioscoopbus in het Boeotische Vasilika terwijl de jongere thuis bleven. Ook in beschrijvingen van stadjes in Midden-Italië en Sicilië wordt opgemerkt dat oude vrouwen vaker in het openbaar verschijnen en zelfs obscene scherts niet uit de weg gaan²¹.

Vrouwen binnen te houden was altijd het privilege van de bemiddelden. Vrouwen van armen moesten wel degelijk regelmatig hun huis verlaten om de kost te verdienen; ook het verlies van een echtgenoot kon vrouwen soms dwingen om in loondienst te gaan. Volgens John Gould (noot 3, p. 48) voelden deze vrouwen toch nog een zekere grens die haar scheidde van de vreemde mannen met wie zij in contact kwamen. Hij beargumenteert dit met het feit dat in Vasilika vrouwen hun boodschappen het liefst door mannen lieten doen, en in Kreta oogstende vrouwen zich aan zijn camera trachtten te onttrekken. Hoewel Gould juist heeft geobserveerd, meen ik toch dat zijn voorbeelden niet goed gekozen zijn. Het eerste lijkt niet relevant en het tweede is niet verhelderend met betrekking tot vrouwen die op de markt moeten werken. Hoe zouden deze zich aan de mannelijke kopers hebben kunnen onttrekken? Van Euxitheos' moeder werd verteld dat zij 'een marktverkoopster was en dus duidelijk voor

iedereen zichtbaar' (Demosthenes 57,34).

We krijgen een beter inzicht door te zien welke beroepen vrouwen kozen die uit nood moesten gaan werken²². Demosthenes (57,45) vertelt dat door de Peloponnesische oorlog vrouwen gedwongen werden in loondienst te werken als min, arbeidster in de wolnijverheid of als hulp bij de (druiven) oogst. Deze voorbeelden laten duidelijk zien dat de vrouwen, als het even kon, inderdaad een beroep kozen dat hen zo lang mogelijk uit het zicht van de mannen hield. Minnen oefenden hun werk natuurlijk binnen uit, net als waarschijnlijk vrouwen die met spinnen en weven de kost verdienen. Xenophon laat in zijn *Memorabilia* (2,7) Socrates aan Aristarchus het advies uitbrengen om zijn vrouwelijke familieleden, die hij niet meer kon onderhouden, te laten werken in de wolnijverheid. Aristarchus volgde dit advies op en hij was bijzonder verheugd dat hij zelf op deze manier op zijn vrouwelijke familieleden kon toezien²³. Helpen met de oogst, tenslotte, was maar een tijdelijke baan. Kortom, alle beroepen die Demosthenes opsomde hadden het grote voordeel dat de vrouwen niet geheel hun eer hoefden te verliezen, hoewel we er niet aan hoeven twijfelen dat werken in loondienst nooit echt eerbaar was.

Niet alle vrouwen waren in de gelegenheid hun brood binnenshuis te verdienen. Uit inscripties en uit de literatuur kennen we veel voorbeelden van producten die door vrouwen aan de man (in dit geval letterlijk!) werden gebracht. Over het algemeen komen we geen bijzonderheden van deze vrouwen te weten, maar het is opvallend dat in een aantal gevallen Aristophanes deze verkoopsters als oude vrouw typeert, zoals de moeder van Hyperbolos in de *Wolken* (555), de pureeverkoopster in de *Lysistrata* (462) en de kransenverkoopster in de *Thesmophoriazusae* (446); Menander noemt een oude wierookverkoopster in zijn *Perikeiromene* (287v). De ethnografische literatuur vermeldt geen oude vrouwelijke verkoopsters in het moderne Griekenland, maar misschien ligt dat aan de aard van onze bronnen, die zich vooral met het platteland hebben beziggehouden. Van Spanje, daarentegen, is bekend dat veel zaken beheerd worden door weduwen die de menopauze gepasseerd zijn²⁴.

Behalve als verkoopster traden oude vrouwen ook op als vroedvrouw, hoewel op het platteland buurvrouwen elkaar bij een geboorte konden bijstaan²⁵. Socrates, die het als zoon van een vroedvrouw als geen ander kon weten, zegt tegen Theaetetus 'Ge weet toch, veronderstel ik, dat geen enkele vrouw anderen helpt verlossen, zolang ze zelf nog zwanger kan worden en kinderen baren: alleen vrouwen die geen kinderen meer kunnen baren, worden baker'²⁶. Bij de keus van een oude vrouw als vroedvrouw zullen waarschijnlijk twee factoren zwaar hebben gewogen. Ten eerste de al besproken bewegingsvrijheid, en ten tweede de omstandigheid dat de geboorte onrein maakte. Juist een marginale categorie als de oude vrouw was daarom bij uitstek geschikt voor dit 'verontreinigende' werk. We zien hier dat rituelen ook hun praktische kanten hebben. Als andere categorieën onrein werden, zou dat voor de maatschappij lastig kunnen zijn; oude vrouwen konden altijd gemist worden. Het zal daarom ook niet toe-

vallig zijn dat de priesteres van Eileithuia en Sosipolis in Elis een oude vrouw was (Pausanias, 6,20,2v).

Een verband tussen oude vrouwen en onreinheid vinden we in de vierde eeuw ook op een ander punt. Bij zijn insinuaties tegen Aeschines vermeldde Demosthenes dat deze, hoewel al volwassen, toch nog zijn moeder de helpende hand bood bij reinigingen²⁷. Ook van Epicurus werd verteld dat hij met zijn moeder rondging en reinigingsspreuken voorlas (Diogenes Laertius 10,4). Zelfs al zouden deze berichten op louter smaad berusten²⁸, dan nog zijn ze gemodelleerd geweest op de dagelijkse werkelijkheid, want reinigende oude vrouwen worden ook door andere schrijvers genoemd²⁹. Juist omdat degene die reinigde zelf ook in contact met onreinheid kwam, lag, net als bij de geboorte, de keuze van oude vrouwen voor de hand.

Oude vrouwen traden wel vaker als religieuze functionaris op. Het zou te ver voeren als we alle oude priesteressen behandelden, maar enkele verdienen toch onze aandacht. In Dodona waren de priesteressen die hun orakel in trance gaven oude vrouwen³⁰. Volgens sommige berichten echter was het gekoer van duiven belangrijk, en bij *Servius* (*Aen.* 3,466) worden beide berichten mooi gecombineerd in de mededeling dat het geruis van de heilige eik geïnterpreteerd werd door een oude vrouw, die Pelias 'Duif' heette. Door de trance onderscheidden de priesteressen zich van de andere mensen. De marginaliteit werd in dit geval benadrukt door de gevorderde leeftijd, waarbij meegespeeld kan hebben dat deze leeftijdscategorie zonder bezwaar veelvuldig in contact met mannen kon komen. De marginaliteit van priesteressen die hun beroep door middel van trance uitoefenen is nog veel duidelijker in Delphi waar de Pythia een oudere vrouw was, die echter als jong meisje gekleed ging (Diodorus Siculus 16,26,6). De combinatie van het 'nog niet' van de maagden en het 'niet meer' van de oude vrouwen versterkte in dit geval de boodschap van het anders zijn³¹. De, in zeker opzicht, structurele gelijkheid van maagden en oude vrouwen blijkt ook uit andere voorbeelden. Toen de jonge en maagdelijke priesteres van Artemis Hymnia te Mantinea verkracht was, werd zij vervangen door een oudere vrouw³². De enige personen die de tempel van Aphrodite in Sicyon mochten betreden waren een oude vrouw en een maagd: slechts zij die van de 'werken van Aphrodite' waren uitgesloten, mochten de godin naderen. In een wat wijder perspectief valt ook op dat in Rome maagden het heilige vuur bewaakten, terwijl in Athene daarvoor oudere vrouwen waren aangewezen³³.

In de tot nu toe besproken gevallen bepaalde de aard van de uit te oefenen taak de keuze voor de oude vrouw. Er zijn ook gevallen bekend van religieuze feesten waarin het algemene karakter van het feest de opvallende plaats van oude vrouwen verklaart. Op de elfde van de maand Anthesterion (het vroege voorjaar) begon in Athene het drie dagen durende feest van de Anthesteria. Op de eerste dag van het feest brachten de Atheners de vaten met nieuwe wijn naar het heiligdom van Dionysos Limnaios waar de vaten feestelijk werden geopend. De tweede dag van het feest, Choes 'Wijnkannen' geheten, was het toneel van grote slemppartijen, waarbij de maatschappelijke orde volledig op zijn kop

werd gezet. Als grote uitzondering op de normale gang van zaken verkeerden heren en slaven namelijk op voet van gelijkheid met elkaar, en zelfs misanthropen voelden zich op deze dag verplicht tenminste met één andere persoon te dineren. De drinkgelagen duurden tot diep in de nacht en de algemene sfeer moet zo gezellig zijn geweest dat het één van de weinige feesten is waarvan we horen dat Atheners het zelfs in ballingschap of tijdens verblijf buitenslands vierden. Op deze dag waren alle tempels gesloten behalve de tempel van Dionysos Limnaios. De priesteressen van deze tempel, de Gerarai, waren hoogstwaarschijnlijk oude vrouwen. Dat betekent dat oude vrouwen een eervolle plaats bekleedden op een dag waarop andere priesters geen dienst hadden. Een prominente plaats voor zo'n marginale categorie past nu precies bij zo'n feest met een 'topsy-turvy' karakter³⁴.

We vinden een soortgelijk verschijnsel waarschijnlijk ook in Rome. Op de Liberalia, een feest dat ter gelegenheid van Liber op 17 maart gevierd werd, zaten oude vrouwen op de straat waar ze honingkoeken te koop aanboden. Verder werd er op straat gegeten en de jongens kregen gewoonlijk op deze dag de *toga libera*. Jammer genoeg is dit het enige wat ons aan details van het feest verteld wordt. Het publieke karakter van het feest dat nog lang populair was en de doorgaans obscene kanten aan Liber's eredienst doen echter vermoeden dat op deze dag ook in Italië de normale orde op zijn kop gezet was³⁵. Ons tweede voorbeeld verschaft meer houvast. In de op zich zelf al sombere maand februari werd een feest voor de doden, de Parentalia, gevierd. Gedurende de negen dagen van dit feest droegen magistraten geen tekenen van hun waardigheid, waren tempels gesloten, brandden de vuren op de altaren niet en werden huwelijken niet gesloten. Alles wijst dus op een totale verstoring van de maatschappelijke orde. Op de laatste dag van dit feest, Feralia geheten, bracht een oude vrouw, die omringd was door jonge maagden, een offer aan de godin Tacita wier naam, 'de zwijgende', uitstekende past bij een feest voor de doden. Het lijkt aannemelijk dat ook hier de keuze van een oude vrouw samenhangt met de tijdelijke uitzonderingstoestand van de Parentalia³⁶.

Ons laatste voorbeeld voert ons weer terug naar Griekenland. Pausanias vertelt dat in Hermione tijdens een festival voor Demeter een koe de tempel werd binnengedreven om daar gedood te worden door oude vrouwen die met een sikkel gewapend waren. Hij voegt er aan toe dat niemand ooit het beeld van de godin had gezien behalve deze vrouwen. In dit speciale geval werd misschien een categorie gekozen die door de afwezigheid van vrouwelijke sexualiteit pseudo-mannelijk was. We weten verder niets van het ritueel van dit feest. De naam van het feest, Chthonia, en het geheimzinnig karakter van het beeld doen echter vermoeden dat hier een 'unheimisch' ritueel plaats vond, wat de prominente plaats van de oude vrouwen zou kunnen verklaren³⁷.

In de tot nu toe besproken gevallen traden oude vrouwen vooral op temidden van mannen of tijdens door mannen beheerste feesten. Er is echter ook een voorbeeld van oude vrouwen die een opvallende rol temidden van andere vrouwen spelen. Tijdens het maenadisch ritueel, dat zo briljant beschreven is in

Euripides' *Bacchae*, waren de vrouwen in drie groepen verdeeld: maagden, jonge en oude vrouwen. Op het eerste gezicht is de aanwezigheid van oude vrouwen in het vermoeiende maenadische ritueel zeer verrassend. Dat vonden de mannen ook, want het was spreekwoordelijk om te zeggen 'De oude vrouw speelt de Bacchante' als oude vrouwen iets deden wat niet meer bij hun leeftijd passend werd geacht. Een vergelijking met soortgelijke rituelen in Elis en Magnesia laat echter zien dat ook daar oude vrouwen voorkwamen. Omdat het maenadisch ritueel hoogst waarschijnlijk zijn oorsprong vond in de ceremoniën rond de overgang van maagd tot getrouwde vrouw, zal de functie van de oude vrouwen, althans oorspronkelijk, bestaan hebben uit de supervisie over het ritueel, zoals oude vrouwen ook elders in de wereld vaak de scepter over de initiatierituelen voerden³⁸.

Tot nu toe hebben we ons vooral beziggehouden met de activiteiten van oude vrouwen buitenshuis en in de publieke sfeer. Wat deden ze echter binnenshuis? Uit de geciteerde passage van de *Hymne aan Demeter* zagen we dat vooral het beroep van opvoedster, *trophos*, passend voor deze leeftijdscategorie werd geacht. Hoewel in de hymne het beroep met koningen werd geassocieerd, kwamen *trophoi* voor tot in de Late Oudheid³⁹. Helaas wordt op de grafstenen de leeftijd van de *trophos* zelden vermeld, maar in de literatuur komen oude opvoedsters regelmatig voor. Zo maakte Medea de oude voedsters van Dionysos weer jong in Aeschylus' *Trophoi* (fr. 426 Mette). In Euripides' *Troiades* (194v) klaagde Hecuba dat ze nu wel portierster (zie boven) of opvoedster zou worden. Phaedra's *trophos* in de *Hippolytos* is duidelijk een oude vrouw, en in Menanders' *Dyskolos* (387) wordt er van uitgegaan dat vreesachtigheid het gevolg was van opvoeding door een oude opvoedster. Menanders' *Sikyonios* (3vv) begint zelfs met te vertellen dat piraten een jong meisje, een oude vrouw en een slaaf op de kust van Attica verrast hadden, maar de oude vrouw hadden zij laten gaan. Deze bejaarde dame was ongetwijfeld de *trophos*, die met haar kleine meesteres uit wandelen was gegaan – een bezigheid die na het voorafgaande nauwelijks meer verrassend is.

Wandelen was niet de enige activiteit van de *trophos*. We horen van zulke uiteenlopende en nuttige handelingen als zindelijk maken, verschonen, de neus snuiten, leren lopen en slaapliedjes zingen⁴⁰. Eén activiteit is echter spreekwoordelijk geworden en verdient daarom een meer uitgebreide behandeling. Te beginnen bij Plato horen we regelmatig onzinnige verhalen bestempeld als oudewijven praat, een uitdrukking die bij de Grieken nog letterlijk genomen kan worden, terwijl ze bij ons en in andere talen ('old wives' tales' etc.) gewoonlijk figuurlijk gebruikt wordt. In de *Republiek* (377v) laat Plato Socrates zeggen dat *mythoi* beoordeeld moeten worden, en dat men vervolgens opvoedsters moet overreden slechts die *mythoi* aan de kinderen te vertellen, die de toets der kritiek hebben doorstaan. In deze passage worden nog niet alle *mythoi* afgewezen, maar in de *Gorgias* (527a) gaat Socrates er blijkbaar vanuit dat Callicles de mythen over de onderwereld wel een 'oudewijven verhaal' zal vin-

den. De uitdrukking wordt hier duidelijk al spreekwoordelijk en als equivalent met onzin gebruikt. Klaarblijkelijk hadden voor de meer verlichte kringen de oude verhalen afgedaan en daarmee was stellig ook de status van de vertelsters niet gestegen⁴¹. In de *Odyssee* kon een oude vrouw nog verstandig (1,438) en zelfs zeer verstandig (2,346) genoemd worden; in het latere Athene komen we deze termen voor oude vrouwen echt niet meer tegen.

Na Plato blijkt de uitdrukking gemeengoed te zijn geworden wanneer het er om gaat de meningen van anderen te diskwalificeren⁴². In de eerste eeuwen van onze jaartelling werd zelfs een nieuw woord, *graologia*, gevormd dat onder andere bij de Christelijke apologeet Tatianus voorkomt, die het gebruikte om de mythograaf Pherecydes naar de vuilnisbelt te verwijzen. Toch is soms het verband met de opvoeding niet geheel afwezig. Zo spoorde bijvoorbeeld in het *Nieuwe Testament* (1 *Timotheus* 4,7) Paulus Timotheus aan om op te groeien in de beginselen van het geloof en de *graodeis mythous* af te wijzen. Het veelvuldig gebruik van de term 'oudewijven praat' in de discussies over de overgeleverde mythen zou echter ten onrechte de indruk kunnen wekken dat de opvoedsters de kinderen alleen met verhalen over goden en heroën vermaakten; integendeel, ook fabels waren erg populair in de kinderkamer⁴³.

Bij de Romeinen waren oude vrouwen ook typisch vertelsters, al weten we nauwelijks iets van hun verhalen in de kinderkamer⁴⁴. Zo wenst Tibullus (1,3,83vv) dat zijn Delia op kuise wijze wol spint, terwijl ze luistert naar de *fabellas* van een *sedula anus*, en ook Apuleius' (*Metamorphoses* 4,27) beroemde sprookjes *Amor en Psyche* vernemen we uit de mond van een *anus*. In deze gevallen is er sprake van onschuldige verhalen, maar Cicero spreekt op afkeurende toon van de *anilis superstitio* en hij contrasteert redelijke argumenten met de *aniles fabellas*⁴⁵. In het Romeinse religieuze systeem was de oude vrouw blijkbaar het zwakke punt door haar vatbaarheid voor de zo gevreesde *superstitio*. De afkeurende visie van de mannelijke Romeinen over oude vrouwen blijkt ook duidelijk uit een etymologie van *anus* die we bij Festus (p. 5 25-27L) vinden: ... *quod iam sit sine sensu, quod Graece dicitur 'άνους*; ook in de Latijnse glossen wordt *anilis* gewoonlijk verklaard met *amentia*⁴⁶.

Hadden oude vrouwen zich altijd bij de kinderen gehouden, dan hadden ze misschien nooit een heel slechte naam verkregen. Helaas, velen hielden het vooral ook bij de fles. Vanaf het klassieke Athene, waar de moeders van politici als Hyperides en Hyperbolos dronken ten tonele werden gevoerd, tot aan de dichter Nonnos in de Late Oudheid werden oude vrouwen als drankzuchtig afgeschilderd. Het thema was vooral populair in de komedie maar beleefde in de tijd van ongeveer 250-150 v. C. ook een grote populariteit in het epigram. In dezelfde periode maakte de beeldhouwer Myron zelfs een beeld van een dronken vrouw te Smyrna, waarvan nog verscheidene kopieën bewaard zijn gebleven. Teruggaand op voorbeelden uit de Hellenistische tijd zijn vooral in Noord-Afrika kannetjes uit de keizertijd gevonden in de vorm van drankzuchtige oude vrouwen⁴⁷. Dronken vrouwen werden echter niet alleen bespot; zij werden ook vermaand. De apostel Paulus schreef in zijn brief aan Titus

(*Titus* 2,3), die hij op Kreta had achtergelaten, dat oude vrouwen niet verslaafd aan veel wijn moesten zijn. Ook in Rome vinden we de nodige dronken oude vrouwen; de activiteit gaf zelfs aanleiding tot een spreekwoordelijke uitdrukking, *anus rursus ad armillum* (wijnkruik)⁴⁸.

Archeologen hebben het opkomen van plastische voorstellingen van dronken oude vrouwen in de Hellenistische tijd vooral verklaard uit de verslechterende sociale omstandigheden in die periode⁴⁹. Dronken oude vrouwen komen echter al veelvuldig voor in de Oude Komedie (n. 47), zodat de sociale veranderingen hoogstens de grote populariteit van dit soort dames in het Hellenisme verklaren, niet echter de oorsprong van de voorstelling. Archaïsche maskers die oude vrouwen voorstellen zijn al gevonden in het heiligdom van Artemis Orthia te Sparta⁵⁰. De geliefdheid van oude vrouwen bij de komediedichters mag daarom weliswaar teruggaan op een oude traditie, maar dat neemt niet weg dat dronkenschap pas in de vijfde eeuw aan vrouwen wordt toegeschreven. Ik zou daarom de verklaring in een andere richting willen zoeken.

Terwijl bij Homerus vrouwen nog wijn dronken⁵¹, monopoliseerden de mannen in de loop van de archaïsche tijd deze drank volkomen; in verschillende plaatsen van Griekenland werd wijn nu zelfs op straffe des doods aan de vrouwen verboden. Vooral door de invloed van het symposium werd gemengde wijn één van de belangrijkste kenmerken waarmee de mannelijke Griek zich niet alleen van de vrouw maar ook van de omliggende volkeren onderscheidde. Naburige naties werden onveranderlijk als drinkers van melk, water of ongemengde wijn afgeschilderd. Gemengde wijn bleef het privilege van de mannelijke Griek. Daar oude vrouwen op een aantal gebieden echter meer vrijheid was toegestaan dan nog vruchtbare vrouwen, lijkt het aannemelijk dat deze vrijheid zich ook uitstreckte tot het consumeren van de drank⁵². Dat neemt natuurlijk niet weg dat in latere tijd oude vrouwen ook troost voor een miserabel bestaan in de wijn kunnen hebben gezocht. Terwijl in Griekenland het verbod aan vrouwen om wijn te drinken samenhang met het bolsteren van het mannelijk ego, zochten de mannelijke Romeinen, die hun vrouwen wat dit betreft ook onder de duim probeerden te houden, het in een andere richting: wijn drinken kon vrouwen tot overspel brengen en moest daarom verboden worden⁵³. Maar ook zij waren blijkbaar meer clement ten aanzien van oudere vrouwen.

Na de analyse van oude vrouwen in de publieke en privé sfeer, gaan we nu over tot de indirecte en directe uitingen van mannen over oude vrouwen. Eén van de meer onsmakelijke kanten van de klassieke misogynie was de bespottung en vernedering van de oude vrouwen. De eerste sporen van de 'vetula-Skoptik', zoals de Duitsers dit genre noemen, vinden we al bij Archilochus, maar het echte dieptepunt komt pas bij Horatius en Martialis. Het mikpunt van de spot vormen vooral de ouder wordende hetaerae of vrouwen die een veel jongere minnaar proberen te versieren. Niet alleen schreven de dichters deze oude vrouwen het practiseren van de sterk afgekeurde *fellatio* toe, maar ook schilderden

ze de symptomen van de vrouwelijke ouderdom met gusto en verve. Witte haren, rotte tanden, schele ogen, rimpelig gelaat, uitgedroogde borsten, een stinkend geslachtsdeel – niets ging de dichters te ver⁵⁴.

Het is niet zo eenvoudig de oorzaken van de populariteit van dit genre te achterhalen. Waarschijnlijk hangt het samen met de 'functionalistische' benadering van de vrouw. Primair was deze op aarde om de man te behagen, hetzij voor vermaak, hetzij voor het hogere belang van een erfgenaam te produceren. Een oude vrouw had als nuttig voorwerp afgedaan en kon daarom ook afgedankt en met smaad en hoon behandeld worden. Voordat we alleen over de Oudheid in dezen een streng oordeel vellen, is het goed om te zien dat ook latere tijden deze afkeer gekend hebben. Zo was de bespotting van oude vrouwen ongemeen populair aan het einde van de Renaissance. Zo hebben ook de modernere volksverhalen nauwelijks iets goed te vertellen van oude vrouwen, die zeer geregeld als heks worden afgeschilderd⁵⁵. Het is misschien pas in onze tijd dat oudere vrouwen iets anders benaderd worden, alhoewel de meeste mannen nog steeds het hunne denken als ze een oudere vrouw met een jonge minnaar zien.

De afkeer en de angst voor oude vrouwen kwam ook op een andere manier tot uiting. Recente studies van de Griekse vrouw hebben terecht benadrukt dat het Griekse 'imaginaire' dichtbevolkt is met afschuwelijke en angstaanjagende vrouwen⁵⁶. We hoeven alleen maar te denken aan Empousa, de Erinyes, Harpijen, Graiai, Gorgonen, Lamia, de Moirae, Medusa, Scylla en Charybdis, en de Sirenen. Het is hoogst verhelderend te zien dat ook hier de verbeelding zich vooral concentreerde op de maagdelijkheid en de ouderdom, de twee categorieën die we al eerder gecombineerd tegenkwamen. Geen van deze wezens is gehuwd. Opvallend is het aantal ouderen: Moiren, Empusa (Aristophanes *Eccl.* 1056), Lamia (Schol. Aristophanes *Wespen* 1035), Graiai en Erinyes (Aeschylus *Eumenides* 69). Vooral bij de laatste twee groepen wordt de afschrikwekkendheid vergroot door de geprononceerde combinatie van maagdelijkheid en ouderdom.

De houding ten aanzien van oude vrouwen wordt ook op subtiële wijze tot uitdrukking gebracht in enkele mythologische verhalen. Toen Demeter op zoek naar Kore in Eleusis was aangekomen, werd ze ontvangen in het paleis. De godin weigerde echter op de zetel van de koningin plaats te nemen maar ging zitten op een 'hecht doortimmerde zitplaats', die haar door de oude dienaressen Iambe was aangeboden. Hier bleef ze somber zitten totdat Iambe haar opmonterde door haar grappen. Men is het er over het algemeen over eens dat deze grappen van obscene aard zijn geweest. Het interessante is dan dat op het niveau van het verhalende de vertelster een oude vrouw is, terwijl als er al een rituele achtergrond bij dit verhaal te denken is (de Thesmophoria bijvoorbeeld), in het ritueel nog vruchtbare vrouwen ook obscene grappen gemaakt zullen hebben. De mythe geeft, zoals wel vaker het geval is, hier de ideale versie van het gebeuren weer: alleen oude vrouwen maken obscene grappen; nog vruchtbare vrouwen gebruiken slechts kuise taal⁵⁷.

Ons laatste voorbeeld voert ons naar Cyprus. Nadat Hephaistos Ares en Aphrodite bij hun liefdesspel had verrast, vluchtte de godin vol toorn naar Cyprus waar ze zich in een gebergte verborg. Toen de goden op hun speurtocht naar Aphrodite in Cyprus aankwamen, troffen zij daar een oude vrouw aan, die hun de schuilplaats van de godin verraadde. Ook in moderne Griekse volksverhalen wordt een stad geregeld door een oude vrouw verraden, terwijl in het klassieke Griekenland juist maagden bijna altijd het verraad plegen. De structurele gelijkheid van maagden en oude vrouwen is ook hier weer opvallend⁵⁸.

We komen toe aan ons laatste onderdeel. Uit ons onderzoek is gebleken dat oude vrouwen een marginale plaats in het Griekse leven innamen en bovendien door de mannen verafschuwd en gevreesd werden. Deze bijzondere plaats in de samenleving reflecteerde zich ook nog op een andere manier. De oude vrouw was de heks en tovenaars par excellence in de Oudheid. Al bij Pherecrates (fr. 17 Dem. = Photius α 1771 Theod.) vinden we het woord *pharmakis* gebruikt als een scheldwoord. Daar het in combinatie gebruikt wordt met de woorden 'manziek' en 'dronken', ligt het voor de hand om aan een oude vrouw te denken. Aristophanes voert al de Thessalische vrouwen ten tonele die de reputatie hadden de maan naar beneden te kunnen trekken. Helaas geeft hij geen indicaties over hun leeftijd, maar volgens anderen waren deze tovenaressen oude vrouwen⁵⁹. In de Nieuwe Komedie komt in elk geval een oude vrouw voor in Alexis' stuk *Mandragorizomene*, dat gegeven de magische kwaliteiten van de mandragoras ongetwijfeld met hekserij te maken had⁶⁰. Bij Theocritus krijgen we iets meer te horen. De hevig verliefde Simaetha bezoekt de huizen van alle oude vrouwen, die bekend waren om de liefdesmagie (2,91). De herder Damaethos spuugde drie keer in de plooï van zijn kleding om het boze oog af te weren, zoals de oude Kotyttaris hem geleerd had (6,40), en Simichidas wenste dat een oude vrouw op hem en zijn vriend zou spugen in het geval zich iets onheilspellends voordeed (7,126v). In de eerste van Lucianus' *Dialogen der lichtekooien* wordt zelfs een oude heks genoemd die niet alleen toverdranken brouwde en de maan kon laten verdwijnen, maar zelfs, zoals de heksen uit de latere tijd, kon vliegen. In de vierde dialoog wordt een heks gezocht die zelfs een gehate vrouw bemind kan maken. De gevonden vrouw, oud maar nog 'fris en stevig gebouwd', wil behalve een bescheiden vergoeding ook een beker wijn...

Ook in Rome treffen we oude heksen aan. De bekendste voorbeelden zijn natuurlijk Canidia en Sagana in Horatius⁶¹, maar oude tovenaressen komen ook voor in Tibullus (1,8,18) en Propertius (4,5). Ovidius geeft zelfs een prachtige beschrijving van een oude koppelaarster met de welsprekende naam Dipsas ('Dorstig') die de *magicas artes* kende. Deze had niet alleen twee pupillen maar kon zich ook in een vogel veranderen. De sterren vermocht ze te laten druipen van bloed, en overgrootvaders (en zelfs hun grootvaders) kon ze uit het graf oproepen⁶².

Ook in het huidige Mediterrane gebied worden aan oude vrouwen bovennatuurlijke krachten toegeschreven, die soms ten goede, soms ten kwade toege-

past worden. Vaak worden ze nauw geassocieerd met het 'boze oog'. Campbell vertelt het volgende van de Sarakatsani: 'But old women are also feared. Knowledge of magic techniques and remedial procedures for the evil eye are attributed to them; and their curses are believed to be efficient *ex opere operato*. Where old women have a good name they use these skills in a socially approved manner to protect their children from spiritual dangers. But certain old women have a reputation for the evil and aggressive use of these powers... Envy is often the motive ascribed to her. Typically she is the women accused of magically impairing a bridegroom's potency because he did not seek the hand of her own daughter.' Soortgelijke krachten vinden we ook toegeschreven aan de Algerijnse *thamgarth*, de Spaanse *sabia*, of de oude vrouwen in Italië en Portugal⁶³. Er is hier natuurlijk sprake van stigmatisering door de marginale positie van de oude vrouwen, hoewel aan de andere kant oude vrouwen ten allen tijde ook gebruik gemaakt hebben van magie om hun positie in de gemeenschap te versterken.

Mij is slechts één geval bekend van een oude vrouw die in de Oudheid om wille van haar magische praktijken werd gedood (Ammianus Marcellinus 29,2,26). Dat was in de moderne tijd wel anders. Het is uit de jongste onderzoeken steeds duidelijker geworden dat de grote heksenjachten aan het begin van het moderne tijdperk vooral tegen de vrouw gericht waren. Hoewel er grote lokale verschillen zijn, behoorde toch 80% van de geëxecuteerde heksen tot het vrouwelijke geslacht. Van deze vrouwen was het overgrote deel van middelbare leeftijd of ouder. Hoewel deze vrouwen zich soms inderdaad met magie bezighielden, gold dit bepaald niet de meerderheid. Waarom dan toch juist oude vrouwen? Deze vraag is niet gemakkelijk te beantwoorden. De constatering dat de heks een oudere vrouw was is bijna altijd de conclusie van het onderzoek geweest maar nog nooit het startpunt voor een onderzoek, zoals wij in dit artikel ondernomen hebben. Tot die tijd zal een hecht gefundeerd antwoord achterwege moeten blijven. Omdat de heksenjachten vielen in een tijd van verscherpte sociale controle en vergrote dwang tot conformisme in geloof en gedrag, is echter zo'n onderzoek van groot belang. Juist een mogelijk ambivalente categorie als de oude vrouwen zou in een maatschappij waar de grenzen strak getrokken werden een typische steen des aanstoots zijn⁶⁴.

We zijn aan het einde van ons onderzoek gekomen⁶⁵. Wanneer we nog één keer ons materiaal in ogenschouw nemen, valt op hoe veel vrijer het leven van de oude vrouw in Griekenland (en in veel mindere mate geldt dit ook voor Rome) was dan dat van vrouwen die de menopauze nog niet waren gepasseerd. Deze positieve kant van haar leven was echter gegrond in de negatieve waardering van de oude vrouw als een wezen dat haar nut had vervuld. Ook al had de mannelijke Griek een uitstekende verhouding met zijn eigen oude moeder of opvoedster⁶⁶, de oude vrouw als verschijning en als collectief boezemde hem slechts afkeer en angst in, zoals duidelijk uit het Griekse 'imaginaire' blijkt. De mannelijke functionalistische benadering blokkeerde een positieve waardering van de derde levensfase van de vrouw. Hoe veel verder zijn wij als mannen in

deze tijd gekomen? Een vraag waarop een antwoord niet zo gemakkelijk te geven is!⁶⁷

Instituut voor Geschiedenis

Rijksuniversiteit Utrecht

Noten

1. M.I. Finley, *The Elderly in Classical Antiquity*, Greece and Rome 28 (1981) p. 156-171.
2. Cf. W.K. Lacey, *The Family in Classical Greece* (Londen 1968) p. 175; S. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves* (New York 1975) 85v. H.G. Oeri, *Der Typ der komischen Alten in der griechischen Komödie: seine Nachwirkungen und seine Herkunft* (Diss. Basel 1948) is belangrijk als materiaalverzameling maar verklaart verder niets. A. Billault, *La vieille femme incarnation du mal*, in J. Duchemin (ed.), *Mythe et personnification* (Paris 1980) p. 31-37 geeft slechts een enkele passage.
3. Cf. J. Gould, *Law, Custom and Myth: Aspects of the Social Position of Woman in Classical Athens*, JHS 100 (1980, 38-59) passim. Dit betekent niet dat vrouwen in het Mediterrane gebied overal gelijk behandeld worden. In Griekenland en Italië is (was?) hun positie duidelijk minder dan in Spanje en Noord-Afrika, cf. D. Gilmore, *Anthropology of the Mediterranean Area*, Annual Review of Anthropology 11 (1982) p. 175-202.
4. Cf. Pomeroy *Goddesses*, p. 79-84; Gould, *Law*, 40, 46-49.
5. *Il.* xx. p. 251-55 vermeldt dat in woede ontstoken vrouwen ook wel eens midden op straat kwamen. De scholiast (ad v. 251) noteert verontwaardigd dat alleen in Egypte vrouwen zoiets zouden doen: een interessant getuigenis van de veranderde zeden; vgl. ook Menander fr. 592K.
6. Vgl. ook de metamorfose van Hera in de vertrouwde figuur van Beroe om Semele te bedriegen: Ovidius *M.* 3,275; Hyginus *fab.* 167, 179; Nonnos *D.* 8,180vv.
7. De metamorfose wordt ook genoemd door Callimachus fr. 490 (?; vgl. A. Hollis, *Cl. Quart.* 32 (1982) 473); Adesp. 1003 Suppl. Hell. Lloyd-Jones/Parsons (?; toegeschreven aan Callimachus door P. Maas, *Kleine Schriften* (München 1973) 129); Ov. *F.* 4,517; Pamphos apud Paus. 1,39,1. Er zijn misschien nog twee items die bij dit dossier horen. (1) Hesychius (s.v. *Graia*) noemt een Demeter Graia, een epitheton dat met haar zwerftocht verband kan houden. (2) Pyrrhos van Epirus werd gedood door een oude vrouw die een dakpan op zijn hoofd had laten vallen. Volgens een lokale (?) historicus echter, Lykeas FGrH 312 F1 (= Paus. 1,13,8), was het Demeter zelf in vrouwelijke gedaante. Zou het te ver gaan om te denken dat de bekende metamorfose van Demeter in een oude vrouw ook een rol heeft gespeeld bij het ontstaan van dit verhaal? Voor Pyrrhos' dood, zie P. Lévêque, *Pyrrhos* (Paris 1957) p. 622-26; M. Piérart, *BCH* 106 (1982) 149v. Voor de mythologische achtergrond van Demeters zwerftocht, zie I.P. Culianu, *Iter in silvis* (Messina 1981) p. 1-14.
8. Vgl. ook nog de metamorfose van Hera (Apoll. Rhodius 3.72). Ovidius past het motief graag toe: *M.* 6,26 (Pallas), 11,310 (Phoebus) en 14,656 (Vertumnus).
9. N.J. Richardson, *The Homeric Hymn of Demeter* (Oxford 1974) p. 182, wiens materiaalverzameling ik hier gecomplimenteerd heb. Voor de 'sexloosheid' van oude vrouwen, vgl. ook *Odyssee* 19,343vv waar Odysseus slechts door een oude vrouw wil worden gewassen.
10. R. Kannicht, *Euripides: Helena II* (Heidelberg 1969) 130. Even onwaarschijnlijk is A.M. Dale, *Euripides: Helen* (Oxford 1967) 96: 'Portress rather than porter, to make the dialogue more amusing.'
11. Vgl. ook Eur. *Tr.* 490-97. Ook de oude *custos et ianatrix* Leaena (Plautus *Curculio* 76vv) komt ongetwijfeld uit een Hellenistische bron.
12. Aeschylus fr.450 Mette. Voor de Graiai, zie J.-P. Vernant, *Annuaire Collège de France* 1978-79, 388; S.C. Bakhuizen, *Graia, Grées, Grés, Grecs*, in *Actes du Colloque international sur 'la Béotie antique'*, Lyon-St. Etienne 16-20 mai 1983 (Paris 1983).

13. Demosthenes 18,259v, vert. H.S. Versnel.
14. Zie bv. H. McLeod, *Religion and the People of Western Europe* (Oxford 1981) p. 28-35.
15. W. Christian, *Person and God in a Spanish Valley* (New York/Londen 1972) 143, 160.
16. Dromen van een oude vrouw is voor zieken een teken des doods: Artemidorus 4.24. Oude vrouwen nabij de dood: Plutarchus *M.* 106v; Schol. Lycophron 826.
17. R. MacMullen, *Women in Public in the Roman Empire*, *Historia* 29 (1980) p. 208-218.
18. Naumachios *apud* Stobaeus IV 572 Hense; vgl. ook Menander fr. 803K; Clemens Alex. *Paed.* 3,4,25,3.
19. Baskenland: W.A. Douglass, *Echalar and Murelaga: Opportunity and Rural Exodus in Two Spanish Basque Villages* (New York 1975) 40. Italië: D. Gilmore, *Friendship in Fuenmayor*, *Ethnology* 14 (1975, 311-324) 323. Albanië: I. Whitaker, *Familial roles in the extended patrilineal kin-group in northern Albania*, in J.G. Peristiany (ed.), *Mediterranean Family Structures* (Cambridge 1976, 195-205) 201; id., 'A sack for carrying things': the traditional role of women in northern Albania, *Anthrop. Quart.* 54 (1981) p. 146-156.
20. Vgl. Lacey, *The Family*, 168; Menander *Sam.* 35-38.
21. Sarakatsani: J.K. Campbell, *Honour, Family, and Patronage* (New York/Oxford 1964) 290. Mani: P. Leigh Fermor, *Mani, Travels in the Southern Peloponnese* (London 1958) foto's bij p. 48 en 81. Vasilika: E. Friedl, *Woman: Appearance and Reality*, *Anthrop. Quart.* 40 (1967, 97-108) 99. Du Boulay: J. du Boulay, *Portrait of a Greek Mountain Village* (Oxford 1974). Italië: S. Silverman, *Three Bells of Civilisation. The Life of an Italian Hill Town* (New York/Londen 1975) 209; Ch. Gower Chapman, *Milocca, A Sicilian Village* (London 1971) 46.
22. Cf. P. Herfst. *Le travail de la femme dans la grèce ancienne* (Diss. Utrecht 1922).
23. We mogen misschien een vergelijking trekken met het negentiende eeuwse Sicilië waar vrouwen vooral de kost verdienden in de huisnijverheid met het maken van uitzetten, cf. J. Schneider, *Trousseau as treasure: some contradictions of late nineteenth-century change in Sicily*, in E.B. Ross (ed.), *Beyond the Myths of Culture, Essays in Cultural Materialism* (San Francisco 1980, 323-356) 351.
24. J. Pitt-Rivers, *The Fate of Shechem* (Cambridge 1977) 60v.
25. Alciphron 2,7; Longus 3,15.
26. Hipponax fr. 33 Degani (= fr.19W); Aristophanes *Thesm.* 505-506, *Eccl.* 526v; Plato *Theaet.* 149avv.
27. Demosthenes 18,259, 284 en 19,199; 249.
28. Cf. J. Davies, *Athenian Propertied Families* (Oxford 1971) 545: 'Demosthenes' wild and totally unsubstantiated aspersions on her (Aeschines' moeder) character better illustrate his technique than her virtue.'
29. Diphilos fr.126K; Bion fr.30 Kindstrand; Plut. *M.*166a; vgl. ook Diog. Laert. 4,57. Ook Tib. 1,5,11v; Ov. *AA.* 2,329, *M.* 10,398 en Nemesianus *Ecl.* 4,62 lijken op Griekse voorbeelden geïnspireerd.
30. De volgende passage is een kleine aanvulling bij de zeer informatieve studie van F.T. van Straten, *Twee orakels in Epirus*, *Lampas* 15 (1982) p. 195-230.
31. Om een term uit de communicatietheorie te gebruiken: het ritueel past hier het principe van de 'redundance' toe. Om er zeker van te zijn dat een boodschap goed overkomt wordt hij in meerdere codes herhaald, vgl. S.J. Tambiah, *A Performative Approach to Ritual* (London 1981); F. Graf, *Ein Haufen zerbrochener Bilder: zur Interpretation griechischer Rituale*, *Neue Zürcher Zeitung* 18/9 september 1982. Voor de Pythia, zie ook R. Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion* (Oxford 1983) p. 93.
32. Paus. 8,5,11v. De suggestie van M. Beard, *JRS* 70 (1980) 22 dat ook deze priesteres als maagd gekleed ging is onbewijsbaar en onnodig.
33. Sicyon: Paus. 2,10,4, vgl. W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Stuttgart 1977) p. 162. Heilig vuur: Eur. *Ion.* 150; Plato *Leg.* 7590; Plut. *M.* 403f; Plut. *Numa* 9,11.
34. Voor de Anthesteriën, zie de uitvoerige analyse in J. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul* (Princeton 1983) p. 108-123. Gezelligheid: Bremmer, *ibidem*, 120; vgl. ook Alciphron

- 4,18,10. Gerarai en topsy-turvy karakter: H.S. Versnel, in *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich* (Rome 1980) 590, die ook de priesteres tijdens de Parentalia vergeleek.
35. Liberalia: Varro *LL.* 6,14; Ov. *F.* 3, 713-808; Cicero *Att.* 6,1,12; G. Dumézil, *La religion romaine archaïque* (Paris 1974²) 382. Lange populariteit: P. Herz, *Untersuchungen zum Festkalender der römischen Kaiserzeit nach datierten Weih- und Ehreninschriften* (Diss. Mainz 1975) I.160v.
36. Ov. *F.* 2,571vv, cf. Dumézil, *La religion*, 372.
37. Aristocles 206 Suppl. Hell. Lloyd-Jones/Parsons apud Ael. *Nat.An.* 11,4; Paus. 2,35,7, cf. G. Berthiaume, *Les rôles du mágeiros* (Leiden 1982) 30v.
38. Voor een uitvoeriger analyse van de oude vrouwen in het maenadisme, zie mijn 'Greek Maenadism Reconsidered', *ZPE* 5? (1984).
39. Cf. L. Robert, *Ant. Class.* 37 (1968) 444 (met uitvoerige bibliografie).
40. Cf. M. Golden, *Aspects of Childhood in Classical Athens* (Diss. Toronto 1981) 89f.
41. Voor Plato en de oude vrouwen, zie ook M. Detienne, *L'invention de la mythologie* (Paris 1981) index s.v. vieilles femmes; L. Brison, *Platon, les mots et les mythes* (Paris 1982) 69. Het is op grond van deze lage status dat in Hellenistische anecdotes grote filosofen worden terecht gewezen door oude vrouwen, zoals verteld wordt van Thales (Diog.Laert, 1,34, ook interessant voor de bewegingsvrijheid van de oude vrouw) en Chrysippus (Diog. Laert. 7,185).
42. Zie de uitvoerige materiaalverzameling door M. Massaro, *Aniles fabellae*, *St. It. Fil. Class.* 49 (1977) 104-135. Enkele interessante teksten ook in P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leur mythes?* (Paris 1983) 148 n. 56.
43. Philostratus *VA.* 5,15; Theon *Prog.* 3; Aphthonius *Prog.* 1; Hermogenes *Prog.* 1; Nicolaus *Prog.* 1; M.R. Pugliarello, *Le origini della favolistica classica* (Brescia 1973) 17.
44. Vgl. Th. Williams, *Mnem.* IV 32 (1970) 62-67; H. Jocelyn, *ibid.* 24 (1971) 90v.
45. Cicero *Div.* 1,7; 2,19; *Nat. deor.* 2,70; 3,92; *Dom.* 105; *Tusc.* 1,93.
46. Vgl. CGL IV.480, 8; V.166, 33; V.491, 16 etc.
47. Oeri, *Der Typ*, passim; J.W. Salomonsson, *Der Trunkenbold und die trunkene Alte*, *BA-BESCH* 55 (1980) 65-106; H.P. Laubscher, *Fischer und Landleute* (Mainz 1982) 118-121 (Die 'trunkene Alte').
48. A. Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörterliche Redensarten der Römer* (Leipzig 1890) 28.
49. Cf. Salomonsson, *Der Trunkenbold*, 98.
50. Oeri, *Der Typ*, 80v.
51. *II.* XXIV, 305v; VI, 258-67; G. Wickert-Micknat, *Die Frau = Archeologia Homérica III R* (Göttingen 1982) R55.
52. Gemengde wijn, vrouwen en naburige volkeren: F. Graf, *Milch, Honig und Wein*, in *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich* (Rome 1980) 209-221; A. Henrichs, *Changing Dionysiac Identities*, in B.F. Meyer/E.P. Sanders (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition III* (London 1982, 137-160, 213-236) 140v; Bremmer, *Arethusa* 13 (1980) 295 n. 49; *ZPE* 39 (1980) 33; *The Early Greek Concept*, 110.
53. Vgl. G. Piccaluga, *SMSR* 35 (1964) 202-223; L. Minieri, 'Vini usus feminis ignotus', *Labeo* 28 (1982) p. 150-163.
54. Zie de uitgebreide materiaalverzameling bij F.J. Brecht, *Motiv- und Typengeschichten des griechischen Spottepigramms* (Leipzig 1930) p. 62-66; V. Grassmann, *Die erotischen Epoden des Horaz* (München 1966) index s.v. vetula-Skoptik. Afkeer *fellatio*: H.D. Jocelyn, *PCPS* 26 (1980) p. 12-66; Parker, *Miasma*, 99.
55. Renaissance: J. Bailbé, *Le thème de la vieille femme dans la poésie satirique du XVI^e et du début du XVII^e siècle*, *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance* 1964, p. 98-119. Volksverhalen: R. Schenda, *Alte Leute*, in K. Ranke (ed.), *Enzyklopädie des Märchens I* (Berlin/New York 1977) p. 373-380.
56. Th. Feldman, *Arion* 4 (1965) p. 484-94; Ph. Slater, *The Glory of Hera* (Boston 1968) 63vv.; Gould (n.3), p. 56.
57. Voor Iambe en de verwante Baubo, zie Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter*, p. 213-217; F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit* (Ber-

- lin/New York 1974) p. 194-199; A.M. di Nola, *Antropologia religiosa* (Florence 1974) 15-90; G. Devereux, *Baubo, die mythische Vulva* (Frankfurt/M 1981). Het 'dossier' van Baubo kan nu uitgebreid worden met een Hellenistische wijding in Macedonië: SEG 27.280.
58. Verraad Aphrodite: Schol. Lycophron 862. Moderne verhalen: G. Spyridakis, 'Die alte Frau als Varräterin in eigenen neugriechischen Volkssagen', in G.A. Megas (ed.), *IV Intern. Congr. f. Folk-Narrative Research in Athens* (Athene 1965) 527-530. Maagden: Leucophrye: Parthenius 5 (uit Hermesianax' *Leontium*). Peisidike: Part. 21; Adesp. 962 Suppl. Hell. met commentaar van Lloyd-Jones/Parsons ad loc. Nanis: Parth. 22 (uit Licymnius en Hermesianax). Comaetho: Apollodorus 2,4,7. Scylla: Apollod. 3,15,8 met Frazer ad loc., vgl. ook nog Nonnos D. 25,148-167. Demonike: 'Kleitophon' FGrH 293 Fl. Voor Tarpeia, zie W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (Berkeley 1979) 76v (met uitvoerige bibliografie).
 59. Alciphron 3,8,1; Lucianus *Dial. Meretr.* 4.
 60. Voor de mandragoras, zie A. Delatte, *Herbarius* (Luik/Parijs 1938²) passim; M. Eliade, *Zalmoxis the Vanishing God* (Chicago/Londen 1972) p. 204-225.
 61. Voor de heksen in Horatius, zie de uitvoerige analyse van A.M. Tupet, *La magie dans la poésie latine I* (Paris 1976) p. 287-298, aan wie het moderne onderzoek naar de sociale kanten van de magie voorbijgegaan is. Voor Sagana als oude vrouw, vgl. Cicero *Div.* 1,65 *anus sagae*.
 62. Ov. *AA.* 1,8,2vv, vgl. ook 1,14,40.
 63. Campbell (n. 21), 290. *Thamgarth*: P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge 1977) 126, 128v. *Sabia*: J. Pitt-Rivers, *The People of the Sierra* (Chicago/Londen 1971²) 189. Italië: Silverman (n. 21), 209. Portugal: J. Cutileiro, *A Portuguese Rural Society* (Oxford 1971) p. 273-278.
 64. Voor heksen als (oude) vrouwen, zie A. Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England* (Londen 1970) p. 229-233; K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (Harmondsworth 1973²) p. 671; N. Cohn, *Europe's Inner Demons* (Londen 1975) p. 248; J. Delumeau, *La peur en Occident* (Paris 1978) p. 305-345; R. Muchembled, *La sorcière au village* (Paris 1979) p. 130-137; G. Schormann, *Hexenprozesse in Deutschland* (Göttingen 1981) p. 116-122; L. Dresen-Coenders, *Het verbond van heks en duivel* (Baarn 1983). Verscherpte sociale controle: C. Lerner, *Enemies of God: the witchhunt in Scotland* (Londen 1981) p. 195. Voor kundige overzichten van de moderne literatuur over de heksenjachten, zie M. Gijswijt-Hofstra, *Mens en Maatschappij* 1972, p. 304-336; *Theoretische Geschiedenis* 5 (1978) p. 74-85 en 9 (1982) p. 98-109.
 65. Als curiositeit vermeld ik nog de lange afstandsloper met de bijnaam *graus* (I. Ephesos 1609). Dronk hij te veel? Een kletskaus?
 66. Moeder: K.J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle* (Oxford 1974) p. 274; D. Schaps, *Economic Rights of Women in Ancient Greece* (Edinburgh 1979) 83v; vgl. ook Theophr. *Char.* 6,6. Opvoedster: Robert (n. 39).
 67. Uit interviews met Joodse vrouwen in Israël die afkomstig waren uit Turkije, Perzië, de Balkan etc. blijkt dat de menopauze vooral daarom positief gewaardeerd wordt omdat zij als een bevrijding van de sexualiteit wordt ervaren. Het lijkt mij niet onwaarschijnlijk dat dit aspect ook van belang was in het oude Griekenland en Rome waar huwelijken normaal door de ouders gearrangeerd waren, vgl. N. Danan e.a., *A Time to Reap: The Middle Age of Women in Five Israeli Subcultures* (Baltimore/Londen 1981). Voor *neutering* van oudere vrouwen ('the stripping away of sexuality') in de moderne (Amerikaanse) maatschappij, zie E. Melamed, *Mirror Mirror: The Terror of not being young* (New York 1983).
 68. Ik dank Albert Henrichs en Bernard Knox voor hun verwijzingen, en Mr. L.G.A. Bremmer-Lindeboom en Sytze Wiersma voor hun kritische opmerkingen.